(حاشیه بر شرح هدایه میبدی) عربی

موضوع: حکمت و فلسفه

مؤلف: قاضی کمال الدین حسین بن معین الدین میبدی

آغاز: قال الشارح اعلم ان الحکمة علم

انجام: اللهم اجعل عاقبة امورنا خیراً بحق محمد اشرف الانس والجان

کاتب: محمد حسن بن محمد مازندرانی

تاریخ: شوال ۱۲۲۴

اندازه: (۱۵) ۱۲ × ۲۱ برگ ۱۵۱

خط: نستعلیق محشی جلد چرمی کاغذ آبی

در اول این نسخه حاشیه‌ای بر شرح میبدی است و پس از آن شرح هدایه شروع میشود

ناقص الآخر

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی شرح میبدی

* نام کتاب رساله در موضوع حکمت: الهیات، طبیعیات و حکمت عملی با توجه به

مؤلف متن ناشناخته محشی

شارح ق مترجم

تاریخ تحریر ۱۲۲۴ نوع خط شکسته نستعلیق تعداد سطر ۱۶

جزء کتب حکمت زبان عربی عدد اوراق ۱۰۶

طول ۲۲ عرض ۱۲ شماره عمومی ۲۵۳۸۷

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات آغاز: قوله (قال الشارح) اعلم ان الحکمة علم

انجام: قول المصنف وکانت الاجزاء متداخلة ممتزجا

* حاشیة شرح هدایة

برای شرح حاشی این مجموعه معلوم نشد

(احتمالاً حاشیه‌ها از سبزواری)

۸۲۵



ناقص الاخر

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

* نام کتاب: رساله در موضوع حکمت: الهیات، طبیعیات و حکمت عملی با توجه به شرح میبدی

مؤلف متن: ناشناخته — محشی:

شارح: — مترجم:

تاریخ تحریر: ۱۲۲۴ ق — نوع خط: شکسته نستعلیق — تعداد سطر: ۱۶

جزء کتب: حکمت — زبان: عربی — عدد اوراق: ۱۶

طول: ۲۲ — عرض: ۱۲ — شماره عمومی: ۲۵۳۸۷

وقفی / خریداری — تاریخ — وقف / خریداری

ملاحظات: آغاز: قوله (قال الشیخ) اعلم ان الحکمة علم

انجام: قول المصنف وکانت الاجزاء فی داخله مرتعها

برخی حواشی این مجموعه معدوم شد

* حاشیه الشرح هدایة

اندکی از نوشته‌ها: میبدی از ابیوردی

صورة جوهر ممتد في جهات الثلاث

هيولا با الفعل قوة المحضه صورتي نبايد
جوهر

نقص اجمال آنكه ذات اكر متقدمين صحيح
نقوا نشو در جميع معامله صادق باشند
تفصيل آنست كه بلي از متقدمين صحيح
نباشد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لادرى الفت با به دار الشاين الحمد يار است اين گفت ما اسيران است يا سياه مار است اين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

قوله اعلم ان الحكمة علم اي عرف الحكمة اولاً لتبصرة الشارع وتوطية لذكر التقسيم ليتبين الاقسام حتى تمهد لعذر مافعله المص من ترك البعض وقد افاد بهذا التعريف بيان ماهية العلم وبيان موضوعه الذي هو الموجودات العينية وبيان الغاية لدلالة التعريف على ان الحكمة علم يحصل بها الاطلاع على احوال الموجودات الخارجية على وجه يطابق الواقع وهذه فائدة جليلة وغاية عظيمة لا اظنك في مرية فيها كيف وقد قال الشيخ في اول كتاب الشفاء ان الغرض من الفلسفة الوقوف على حقايق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ومن عرف الحكمة بهذا الوجه يكمل رغبته اليها ويبالغ في تحصيلها فكما ان التعريف متضمن لمعرفة الموضوع كذلك يتضمن معرفة الغاية بلا فرق والتفرقة تحكم والقول بان مجرد التعريف لا يفيد التصديق بالغاية جار في التصديق بالموضوع على ان لنا ان نقول يكفينا تضمن التعريف لمعرفة الغاية ولا حاجة الى ارتكاب تضمن مجرد التعريف للتصديق بان الشيء الفلاني غاية الحكمة وذلك [illegible] على اولى النهي ومما يؤيد ما ذكرنا ما تقرر ان غاية العلوم الغير الالهية العالية حصولها انفسها وكون غاية الحكمة الفوز بالسعادات والشرف بالكمالات لا ينافي ما قررنا لجواز ان يكون لشيء غايات شتى واغراض كثيرة وعلى ما قررنا لا حاجة الى الاعتذار لترك التعرض بالغاية على ما قيل ان ذلك لدفع توهم وجوب ذكر الثلثة التي جرت العادة بتصدير الكتب بها وان غاية الحكمة امر مشهور

ابروان جانان است يا ... طبع ما غلط خوانند تيغ آب دار است اين

مشهور كفت شهرته مؤنة ذكره على انا نقول الكمالات صور علمية كما ذكره السيد المحقق في حواشيه على شرح المطالع ولا شك في افادة التعريف التشرف بتلك الصور وهو بعينه ما ذكرنا من الفائدة المستفادة من التعريف واذا تقرر ذلك فلنرجع الى تحقيق التعريف وبعض ما له وما عليه فنقول العلم يطلق على معان اشتراكا او حقيقة ومجازا الاول الادراك مطلق تصورا كان او تصديقا الثاني التصديق بالمسائل الثالث المسائل الرابع الملكة الحاصلة من تكرار الادراكات ولا يناسب المقام الحمل على الاول اذ يلزم ان يكون المدرك لاحوال الاعيان على ما هي عليه في الواقع من غير التصديق والاذعان بها حكيما ولم يقل به احد وان حمل على الثاني يحمل الباء في قوله باحوال على الملابسة فيصير المعنى تصديق متلبس باحوال الاعيان وحمل الباء على الصلة يخدشه ان الاحوال هي المحمولات والتصديق يتعلق بالمسئلة فيقال التصديق بالمسئلة هذا شايع كما اشرنا اليه في اطلاقات العلم ولا يقال التصديق بالمحمول المسئلة وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل ان القرينة قائمة على ان المراد بالعلم ههنا التصديق بالمسئلة فيجوز ذكره في التعريف والقرينة هي ان المسائل لا تتعلق بالاحوال ووجه الضعف ظاهر جدا ولو حمل العلم على المعنى الثالث يكون الباء للملابسة ايضا ولا يحمل على الرابع اذ الملكة هي الحالة الادراكية الحاصلة من تكرار الادراكات مطلقا لا الادراكات التصديقية فقط فلو حمل عليه لزم ان يكون حكيما من حصل له الحالة الادراكية الحاصلة من تكرار الادراكات التصورية فقط فلو حمل عليه لزم

فكذا الملكات فتعين ان المراد هو التصديق المتعلق بها بالاحوال

در دل هر ذره فیضت جلوه شایسته کرد — از تو تقصیری نشد آئینه زنگ خورده است

ولم يقل به احد وقد ظهر مما قررنا ان حمل العلم ههنا على الاول والرابع محل فليحمل على الثاني
والثالث لكن الظاهر حمله على الثاني وفيه شئ هو ان صاحب الملكة الحاصلة من تكرار
الادراكات التصورية حكيم في الجملة وان لم يكن كاملاً في مادة لكن في تحقق هذه المادة
تامل والمراد بالاحوال الاعراض الذاتية والاعيان الموجودات العينية اي الخارجية كما اشرنا
وفي لفظ الجمع اشعار بتعدد موضوع الحكمة المعرفة وقوله على ما هي عليه اي على وجه الاعيان
الموجودات او احوال الاعيان كائنة على ذلك الوجه وقوله في نفس الامر اي في الواقع
متعلق بالكائنة التي تعلق بها قوله عليه او بقوله علم او بالاحوال بعد ملاحظة تعلق قوله
على ما هي عليه به او بالاحوال ومحصله ان الحكمة علم بالاحوال المذكورة على وجه يطابق
الواقع بقدر تفي القوة البشرية بتحصيله ويتوجه على ظاهر التعريف ايرادات نشير
اليها مع اجوبتها الاول ان المراد بالاحوال اما جميع الاحوال او بعضها او الاعم
وعلى الاول يلزم ان لا يوجد حكيم اصلا او ينحصر في احد ان وجد وذلك في غاية الاستبعاد
وعلى الثاني وعلى الثالث يلزم ان يكون حكيما كل من حصل له العلم بحال من احوال موجود عيني وفساده
في غاية الظهور وجوابه اختيار البعض لا مطلقا كما اشرنا اليه بل الاحوال التي احاطت
بها قوة اوساط الناس الثاني ان المراد بطاقة البشرية اما طاقة الكل افراده او كل
فرد او فرد ما فعلى الاول لا يوجد حكيم اصلا او ينحصر في واحد وكذا الحال على شق الثاني
وعلى الثالث وبعض وجوه الثاني يلزم ان يكون البليد الذي صرف طاقته وحصل له العلم

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست — ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

٤

العلم بحال من الاحوال حكيما وهو ظاهر الفساد بل يلزم مع ذلك ان لا يكون الزكي الذي حصل
كثيرا من الاحوال لكن لا تحصيل بقدر طاقته حكيما اذ في قوته تحصيل اكثر من ذلك وهو مستبعد
جدا اللهم الا ان يقال الزكي المذكور وان لم يصرف طاقته النفسي فتامل وجوابه ما اشرنا
اليه من ان المراد طاقة اوساط البشر الثالث انه لا يصدق التعريف على الحكمة الالهية
التي هي اعلى اقسام الحكمة لتصريح الشيخ في الشفاء بان موضوع الالهي هو الموجود المطلق فلم يبحث فيه
عن الموجودات الخارجية فقط وجوابه ان الشيخ صرح في اوائل منطق الشفاء بان الحكمة يبحث فيها
عن احوال الموجودات الخارجية فقط فيجب ان يحمل ما ذكر من ان موضوع الالهي هو الموجود
مطلق على التعميم لا بحيث يشمل الموجود الذهني بل بحيث يشمل الواجب والجوهر والعرض
ويصح تعميم الكلام ويرتفع التخالف بين كلاميه لكن الشيخ في الالهيات الشفاء في فصل يثبت
فيه وجود المعقولات اقتصر على وجودها في نفس الامر ولم يبين وجودها الخارجي
فتدبر الرابع ان التعريف صادق على العلوم العربية كالنحو والصرف والمعاني والبيان
لانه يبحث فيها عن احوال الالفاظ واللفظ صوت موجود خارجا وذلك البحث عن
احوال الالفاظ الموجودة في الخارج على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة فيلزم ان يكون
من اقسام الحكمة وليس كذلك وجوابه ان المراد من قوله على ما هي عليه في نفس الامر ان المنظور
البحث عن احوال الاعيان بمجرد كونها على ما هي عليه في نفس الامر من غير مدخلية شئ آخر
من وضع الواضع واعتبار المعتبر ولا شك ان العلوم المذكورة ليست من هذا القبيل

فلا انتقاض وما يجاب بان البحث فيهما ليست على ما هي في نفس الامر بل ما وضع عليه الاصطلاح فمدفوع الا ان يؤول بما ذكرنا وقد يجاب بان المراد بالاحوال في التعريف الامور الثابتة في حد ذاتها بحيث لا يتبدل بتبديل الاوضاع ولا يتغير بتغيير الملل ايضا وح يخرج علم الفقه ايضا وفيه ان هذا التكلف بعيد لا يلتفت اليه في التعريفات بل فاسد في نفسه غني عن البيان وبما ذكرنا من الجواب الصحيح خرج الفقه فسقط الخامس بل السادس ان التعريف يصدق على علم الكلام فيلزم ان يكون من اقسام الحكمة فلم يكن التعريف مانعا والجواب ان الكلام والحكمة علم واحد حقيقة لا تفاوت بينهما الا بمسائل معدودة فلا قدح في صدق التعريف عليه بل هو قسم منها ولك ان تناقش في صدق التعريف عليه فتدبر وما يجاب بان البحث في الحكمة لا يكون مقيدا بموافقة قانون الاسلام وفي علم الكلام مقيد بها فمدفوع اذ التعريف صادق عليه اذ لم يؤخذ في التعريف عدم موافقة قانون الاسلام الا ان يؤول بان مراد المجيب ان مآل التعريف ان الحكمة علم يبحث فيه عن الاحوال المذكورة والمنظور فيها مجرد كونها على ما هي عليه في الواقع من غير ملاحظة موافقة قانون الاسلام وهذا لا يصدق على علم الكلام اذ المنظور فيه ليس مجرد هذا بل موافقة القانون معتبر ملحوظ ايضا فتدبر السابع انهم اتفقوا على ان حكمة الاشراقيين والمشائين من الحكمة مع ان احدهما خارجة عنها اذ البحث في حكمة الاشراق عن الاحوال المذكورة ان كان على ما هي عليه في الواقع لم يكن حكمة المشائين من الحكمة للتخالف بينهما وان كان

كان بالعكس فبالعكس وهكذا الحال في المسائل التي وقع التخالف فيها في الحكمة المشائية وجوابه ان المراد البحث عن الاحوال المذكورة على ما هي عليه في الواقع بزعمه وح لا انتقاض وانت تعلم ان التعريف يحمل على المعنى المتبادر منه ولا شك ان المتبادر غير هذا الثامن ان التعريف لا يصدق على علم الحساب المعدود من الرياضي اذ يبحث فيه عن احوال العدد والعدد امر اعتباري غير موجود في الخارج وجوابه ان العدد موجود خارجي بزعم الحكماء وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء وما ذكره العلامة التفتازاني من ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات العقلية ففيه نظر لتصريح الشيخ بانه من الموجودات العينية كما ذكرنا فالنقل غير مطابق الا ان يؤول التاسع ان العلم بحقائق الاعيان داخل في الحكمة عند بعض والتعريف لا يصدق لعدم كونه علما باحوال الاعيان واجيب بان الاكثرين لم يعدوه من الحكمة وهذا التعريف انما هو على راي الاكثر والى هذا السؤال والجواب اشار اليه في الحاشية بقوله هذا لا يشمل العلوم التصورية المحضة ولنكتف بهذا القدر من المقال لئلا ينجر الى الاطال قال الشارح وتلك الاعيان الخ فيه اولا ان هذا الكلام يدل على ان الموضوع في الحكمة العملية هو الافعال والاعمال التي لقدرتنا واختيارنا اي للصفة التي تؤثر وفق الارادة مدخل في وجودها الخارجي مع ان موضوعها الاخلاق والملكات عند بعض والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بها عند بعض اخر والاخلاق والملكات

غير موجودة فى الخارج فلا يكون لقدرتنا مدخل فى وجودها والنفس الناطقة وان كانت
موجودة فى الخارج لكن ليس لقدرتنا مدخل فى وجودها وثانيا ان الاخلاق غير مكتسبة
فعلى تقدير وجودها خارجا لا مدخل لقدرتنا فيه وثالثا ما قيل ان ما يدل عليه هذا الكلام
مخالف لما صرحوا به من ان موضوعها الاخلاق والملكات او النفس الناطقة من حيث الاتصاف
بها اذ لا يصدق على شئ منها الافعال والاعمال والجواب عن الاول ان الاخلاق والملكات
موجودة فى الخارج حيث عدوها من الكيفيات النفسانية يشهد بذلك الرجوع الى
كتب الاخلاق وغيرها ولقدرتنا واختيارنا مدخل فى وجود النفس الناطقة من حيث الاتصاف
بالاخلاق والملكات كما سيجئ وعن الثانى بان كون الاخلاق غير مكتسبة مما وقع
الاختلاف فيه وقد حقق فى موضعه انها تكون مكتسبة ولعل صاحب التقسيم اختار هذا
المذهب وعن الثالث بان المراد بالافعال هو الاثار لا التاثيرات ولا شك
فى كون الاخلاق والملكات من الاثار والاعمال والنفس الناطقة من حيث الاتصاف
بها يصدق عليها انها من الاثار التى لقدرتنا مدخل فى وجودها اذ النفس بالحيثية
المذكوره لا يوجد بدونها ولقدرتنا مدخل فى الاتصاف بها فلا غبار قوله
فالعلم باحوال الاول الخ لما كان هناك مظنة ايراد هو ان العلم المتعلق بتلك الافعال
لا من تلك الحيثية يصدق عليه تعريف الحكمة مع انه غير داخل فى شئ من الاقسام لظهور
عدم دخوله فى الحكمة النظرية واذا قيدت الاحوال بالحيثية المذكوره خرج عن العملية

العملية ايضا اشار الشارح فى الحاشية الى الجواب بقوله كما انهم معرضون الخ ومحصوله ان
العلم بالاحوال المذكوره لا من الحيثية المذكورة غير داخل فى المقسم فعدم دخوله فى شئ من الاقسام
لا يقدح فيه اذ المراد من المقسم هو العلم الذى يحصل للنفس بسببه كمال يعتد به ولا شك
ان العلم بالاحوال لا من تلك الحيثية مما لا يحصل به الكمال المذكور كالعلم باحوال الجزئيات
المتغيرة من حيث خصوصياتها وانما لم يقيد العلم باحوال الثانى بالحيثية لان كمال القوة
النظرية على ما صرحوا به معرفة احوال الاعيان على ما هى عليه فى الواقع بقدر الطاقة ولا وجه
لاعتبار الحيثية ههنا بخلاف العلم باحوال الاول فان كمال القوة العملية بالقيام بالامور
كما ينبغى فلا بد فيه من اعتبار الحيثية بقى ههنا سؤال مشهور هو انه لا يصدق التعريف
على شئ من القسمين لظهور ان الحكمة العملية ليست علما باحوال اعيان الموجودات
بقدر الطاقة بل علم ببعضها وكذا الحال فى النظرية مع ان صدق المقسم على الاقسام
ضرورى واجيب بان التعريف للحكمة المنقسمة الى القسمين تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم
الكلى الى جزئياته فلا قدح فى عدم صدق تعريف المقسم بهذا التقسيم على شئ من القسمين
~~لظهور ان الحكمة العملية ليست علما باحوال اعيان الموجودات بقدر الطاقة بل~~
~~علم ببعضها وكذا الحال فى النظرية مع ان صدق المقسم~~ فتامل قوله فلانها اما علم الخ
فيه اولا انه مناف لما اشتهر من انه لا يبحث فى الحكمة عن احوال الجزئيات اذ ما ذكره
صريح فى انه يبحث فى الحكمة العملية عن احوال الشخص بانفراده ولا شك ان الشخص متغير الاحوال

وثانيا انه مخالف لما صرح به اولاً بان موضوع العملية الافعال والاعمال لا الشخص لكن من الاعمال والافعال كالاشخاص والجواب عن الاول ان البحث عن احوال الشخص او الاشخاص بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي وما تقرر هو انه لا يبحث عن احوال الجزئي على الوجه الجزئي من حيث التغير ولا منافات وعن الثاني بان المراد بالافعال والاعمال الآثار كما مر ولا شك ان الاشخاص آثار ر‌‌قوله والاعمال ايماء الى دخول العمل في الحكمة العملية لكن المستفاد من كلام الشيخ الخروج حيث قال في اول منطق الشفا الفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان يعلم فقط بل بان يعلم ما يعمل فيعمل انتهى والمقرر المشهور ان غاية الشئ خارجة عنه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم ايضا خارجا لجعله غاية ولم يقل به احد فالظ دخول العمل كالعلم وقول الش في التقسيم يدل على ان العمل من موضوعات الحكمة حيث قال وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال وما يجاب بان المراد بمصالح الشخص الافعال الصالحة فمما لا يجدي في دفع الايراد اذ التي الف بجاله الا ان ارتكاب التكلف بعيد هو ان يقال معنى قوله اما علم بمصالح الشخص او اشخاص اما علم باحوال الافعال والاعمال الصالحة لشخص او اشخاص وانه مستبعد جدا وما قيل من انه اذا كان المراد بمصالح الشخص الافعال الصالحة يلزم ان يكون النظر في الحكمة العملية مقصورا على الافعال الصالحة مع ان ذلك ليس كذلك وايضا يلزم ان يكون الغاية في الحكمة العملية التحلية بالفضائل اذ التخلية عن الرذائل انما تحصل من العلم

من العلم بالافعال المذمومة لا الصالحة ففيه نظر اذ لزوم القصر غير مسلم لجواز ان يكون الافعال الصالحة بمعنى الافعال التي يصلح ويصح ان يكون الشخص متصفا بها لا الافعال الحسنة ولا شك ان الافعال الذميمة مندرجة تحتها فلا يلزم القصر وايضا لا يلزم ان لا يكون التخلية عن الرذائل غاية لها فتدبر سلمنا ان المراد بالافعال الصالحة الافعال الحسنة لكن لزوم القصر عليها ممنوع لجواز ان يكون المقصود الاصلي التحلي بالافعال الحسنة هذا اذا اريد قصر النظر من غير تقييد بالمقصودية وان اريد قصر النظر على طريق المقصودية فقوله ليس كذلك مم فتدبر قوله ليتحلى بالفضائل الخ هذا غاية العادة على ما يستفاد من ظ كلام الفاضل الش لحكمة العين حيث قال فائدة الحكمة الخلقية ان يعلم الفضائل وكيفية اكتسابها لتتزكى بها النفس وان يعلم الرذائل وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس وانما قلنا من ظ كلام الفاضل لامكان حمله على ان الفائدة هو المجموع من العلم بالفضائل وتحلي النفس بها والعلم بالرذائل وتخلي النفس عنها وانما جعل الش التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل فائدة اشارة الى ان كون العلم بالفضائل فائدة امر ظ مكشوف لا حاجة الى ذكره فاللائق بالذكر التحلي بالفضائل مع انه يصلح ان يكون فائدة براسه وكون العلم بالرذائل فائدة لعله لا يتم الا بضم ملاحظة تخلي النفس عنها مع ان التخلي عنها لا يصلح ان يكون فائدة علحدة فاللائق ان يجعل الفائدة تخلي النفس عنها او المجموع من العلم بالرذائل مع التخلي عنها ولما جعل التحلي بالفضائل فائدة ناسب لذلك ان يجعل التخلي عن

المراد من مصالح الشخص الافعال الصالحة فهو ايضا محول ...

الرزائل غاية ثم اقول كان المناسب ان يشير الى فائدة القسمين الاخيرين كما اشار الى
فائدة القسم الاول والعذر بانه احاله الى فهم المتفطن حيث يتفطن بهما العرفها بفائدة
الاول والمضايقة فيه وفائدة الاخيرين على ما ذكر الشارح حكمة العين اما الحكمة
المنزلية ففائدتها ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها
المصلحة واما المدنية فهي ان يعلم المشاركة التي بين اشخاص الناس في اصطلاح الابدان
وبقاء نوع الانسان قوله ويسمى تهذيب الاخلاق صرح الشيخ في منطق الشفا بان
الاسم في هذا القسم علم الاخلاق حيث قال ويسمى علم الاخلاق وقد وقع اطلاق تهذيب
الاخلاق على هذا القسم من العلامة الشيرازي في شرح الاشراق حيث قال وبازاء الحكمة
تهذيب الاخلاق لكن لم يظهر منه ان الاطلاق بطريق التسمية وما يقال من ان
الاسم الحكمة الخلقية والحكمة المنزلية والحكمة السياسية مستندا بتصريح العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد حيث قال ان الحكمة العملية ان تعلقت بالامور التي ينتظم بها حال الشخص وحده
نفسه فالحكمة الخلقية وان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية
والعامة فالحكمة السياسية ففيه نظر لظهور انه لا تصريح فيه بان الاسم الحكمة الخلقية
وغاية ما ظهر منه الاطلاق وهو غير نافع مع ان اطلاق تهذيب الاخلاق وقع من
العلامة كما ذكرنا ثم اعلم ان الشيخ قال في القسم الثاني ويعرف بتدبير المنزل وكلام
العلامة في شرح حكمة الاشراق يشعر بان ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم

لبقاء نوع

كون تهذيب الاخلاق

الاشراق ح

علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بالاتيم الاب لاجتماع المنزلي انتهى
وقد وقع من الشيخ في الشفا اطلاق الخلقية والمنزلية والسياسية على اقسام الحكمة العملية لكنه
لم يظهر ان الاطلاق بطريق التسمية والامر في كل ذلك سهل قوله اما النظرية فلانها اما
علم الخ حاصل ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا ايرادا على هذا التقسيم ان علم العدد معدود من
الرياضي مع انه يبحث فيه عن العدد المفارق عن المادة في الخارج ايضا لعروضه للمجردات
ايضا كالعقول والنفوس ومحصل ما اجاب عنه ان موضوع علم الحساب ليس هو ذات
العدد مطلقا لحصول الغنى عن البحث عنها بمباحث الكثرة التي من الامور العامة التي
هي من الالهي بل موضوعه العدد الحاصل في المادة المخصوصة بالنوع والحاصل ان موضوعه
عدد خاص وهو الحاصل في المادة المخصوصة ولا شك في احتياجه الى المادة في الوجود
الخارجي دون الحصول الذهني لامكان تعقله معرى عن المادة وكون مسئلة الجمع والتفريق
والقسمة والضرب من الحساب لا يقدح في ذلك اذ لم يقع البحث فيها على وجه يشتمل المجردات
ايضا وان امكن ذلك لعدم تعلق الغرض به هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وقد يقال ان
موضوع الحساب العدد من حيث الاقتران بالمادة وا بحث عن احواله من هذه الحيثية
لم يقع في العلم الحساب لعدم تعلق الغرض به ولو رد عليه ان تقييد العدد بهذه الحيثية
يحتاج الى شاهد فان مسئلة الضرب والقسمة من الحساب مع ان هذه الحيثية ليست
منظورة فيها قطعا الا ترى ان ضرب العشرة في العشرة مائة سواء كان وقع في المجردات

وعلم السياسة الكائن علما بالاتيم الاب لاجتماع المد ح

محصوله

او الماديات وكذا الحال في القسمة اذ ليست منظورة فيها كونها في المادة او لا وفيه
نظر اذ كون المنظور في الضرب والقسمة عدد الحاصل في المادة مما نص عليه الشيخ في الشفا
حيث قال علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي
اي يكون له عند كونه في الطبيعة انتهى كلامه والبحث على وجه يشمل المجردات لم يقع في
علم الحساب كما ذكرنا فاندفع الايراد نعم يتوجه عليه ما قيل من انه اذا كان موضوع الحساب
العدد المقيد بالحيثية المزبورة لم يكن تعقله مجردا عن المادة كما ان تحققه مجردا غير ممكن
فيلزم ان يكون علم الحساب من الطبيعي على مقتضى التقسيم مع انهم عدوه من الرياضي ثم اقول
اذا كان موضوع الحساب العدد المقيد بالحيثية المذكورة لم يكن موجودا في الخارج اذ القيد وان
كان خارجا لكن التقييد داخل كما لا يخفى والتقييد غير موجود في الخارج بلا شبهة فالعدد
مع التقييد غير موجود فيه مع انه يبحث في مطلق الحكمة من الموجودات العينية كما عرفت
وهذا مؤيد لما ذكرنا من مراد الشيخ في محصول الجواب ولكن دفع هذا بتكلف تركناه على الفطن
وههنا ايراد مشهور وهو ان مباحث النفس الناطقة مذكورة في الطبيعي مع انها مفتقرة في الوجودين
الى المادة لم يصح عد مباحثها من الالهي وان كانت مستغنية عنها فيهما لم يصح عدها
في الطبيعي والجواب المشهور ان النفس لها حيثيتان من حيث الذات لا تحتاج الى المادة
في الوجودين فيصح عدها من الالهي ومن حيث التعلق بالبدن تحتاج اليها فيهما فيصح
عدها من الطبيعي اما عدم الاحتياج اليها في الوجود الذهني فظاهر واما عدم الاحتياج اليها

٩

اليها في الوجود الخارجي فلما تقرر من ان النفس مجردة عن المادة ذاتا وان لم تكن مجردة
فعلا وفيه نظر اما اولا فلان النفس حادثة لحدوث البدن ومفتقرة في الحدوث الى البدن
فلا يصح عدها من الالهي اذ لا يبحث في الالهي عن احوال ما يفتقر في الوجود الخارجي الى المادة
واما ثانيا فلان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي من الحيثية المقررة والنفس من حيث التعلق
ليست بجسم ولا عرضه الذاتي ولا نوعه ولا شيء مما قرروا في مبحث الموضوع فكيف يصح
عد مباحثها من الطبيعي وفيه ما سيجيء وقد يجاب بوجوه الاول اختيار الشق الثاني من
الترديد وارجاع البحث الواقع عنها في الطبيعي الى البحث عن الجسم الطبيعي اذ قولهم النفس كذا
في قوة قولنا الانسان نفسه او الحيوان نفسه كذا او الفلك ويؤيده ما فعله الشيخ من ايراد
مباحث النفس في الفصل المعنون بالانسان وفي المحاكمات تصريح بان البحث عن النفس في
حيث قال في اخر العصر ... وهو مبحث النفس
الطبيعي بواسطة انهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات النفس بهذه الصفة نظيره ما قيل
من ان قولهم الزنجبيل حار في قوة قولنا بدن الانسان يسخن باكل الزنجبيل وفيه نظر اذ اختيار
الشق الثاني انما يتصور اذا لم يكن النفس محتاجة في الوجود الخارجي الى المادة وليس كذلك اذ هي
محتاجة في الحدوث اليه كما ذكرنا ويمكن دفع هذا بان المراد من الوجود في التقسيم المستمر والنفس
تبقى بعد البدن فلا تفتقر في الوجود الى المادة وبه اندفع ما ذكرنا اولا على الجواب المشهور
ولعل هذا الجواب اقرب الى الصواب الثاني اختيار الشق الثاني ايضا وحمل البحث الواقع في
الطبيعي استطراديا وفيه ما فيه فتامل الثالث اختيار الاول من الشقين وحمل البحث عنها الواقع

الوجود

هو الى الله ذكر مباحثها على حدة في فصل
واحد فهو ليس باستطرادي

فى الالهى راجعا الى البحث عن الواجب او غيره مما جعل موضوعا فى المسائل الالهية الرابع
اختيار الشق الاول ايضا وجعل البحث عنها فى الالهى استطراديا ويتوجه عليهما بعد الاغماض عما
فيهما من التكلف ان اختيار الاول انما يتصور اذا كانت النفس محتاجة فى التعقل الى المادة
وليس كذلك كما لا يخفى ويمكن ان يقال ان موضوع البحث النفس من حيث التعلق بالبدن والنفس بهذه
الحيثية لا تعقل بدون المادة الخامس اختيار الشقين وجعل مباحث النفس من الالهى والطبيعى معا
وذلك بملاحظة جهتين واعتبارين بيان ذلك ان المراد بالوجود فى قولهم ما لا يفتقر فى الوجود
الى المادة وما يفتقر فى الوجود اليها اعم من الوجود المحمولى والرابطى والتمايز بين القسمين
بتعيد الحيثية والنفس الناطقة باعتبار الوجود الرابطى مفتقرة اليها فباعتبار الاول
صارت مبحوثا عنها فى الالهى وباعتبار الثانى فى الطبيعى وفيه بحث اما اولا فلان اختيار
الشقين غير متصور لعدم صحة اختيار الاول كما ذكرنا وجوابه ما مر واما ثانيا فلان الوجود
اذا كان اعم فاذا ورد عليه النفى كان نفيا للوجود بشقيه فيكون الالهى علما باحوال ما لا يفتقر
فى الوجود الرابطى والمحمولى الى المادة والنفس ليست كذلك لاحتياجها فى الوجود الرابطى
الى المادة كما ذكره فالوجه ان يقول المراد بالوجود فى قوله ما لا يفتقر فى الوجود الوجود
المحمولى ومن قوله ما يفتقر اليها الوجود الرابطى وفيه بعد ما فيه واما ثالثا فلان كون مباحث
النفس من الطبيعى على ما فصله انما يصح اذا كانت النفس احد الامور الاربعة المقررة بالنسبة
الى موضوع الطبيعى كما هو المشهور وليس كذلك فتامل واما رابعا فلان قوله النفس الناطقة

١٥

الناطقة باعتبار الوجود المحمول غير مفتقر الى المادة محل بحث لظهور احتياجها فى الوجود
الحدوث الى المادة اذ هى حادثة لحدوث البدن وجوابه ما عرفت فتذكر اختيار
الشق الاول على قول من يجعل النفس قديما فقد تحقق فيها جهتان باعتبار المذهبين
فيبحث عنها فى العلمين بهذين الاعتبارين وفيه بحث اذ النفس حادثة لحدوث
البدن عند ارسطو ومتابعيه كالشيخين ابى نصر الفارابى وابى على بن سينا البخارى
وغيرهما ومباحث النفس مذكورة فى مدوناتهم فى العلم الالهى والطبيعى والاعتراض
عليهم فهذا الجواب لا يتم على مذهبهم ولا يجدى من جانبهم فتدبر السابع اختيار الشق الثانى
والتزام ان البحث عن النفس ليس بطبيعى لان موضوع الطبيعى الجسم والنفس ليست
بجسم ولا شئ من الامور التى تقرر ان موضوع المسئلة اذا لم يكن عين موضوع الفن يجب
ان يكون بالنسبة الى موضوع الفن احدها وزعم المجيب ان هذا الجواب تحقيق وفيه نظر
اذ يمكن ان يقال انها عرض ذاتى لنوع الجسم اذ يصح ان يقال الانسان ذو نفس وفيه تامل
الثامن اختيار انها من الطبيعى باعتبار النشأة الاولى اذ هى حادثة لحدوث البدن
فهى باعتبار الاحوال العارضة لها فى هذه النشأة بهذا الاعتبار معدودة من الطبيعى
ومن الالهى باعتبار النشأة الاخرى اذ هى باقية بعد فناء البدن فهى باعتبار الاحوال
العارضة لها فى النشأة الاخرى معدودة من الالهى وفيه ان النفس ليست بالنسبة الى الجسم
احد من الامور المقررة وجوابه ما مر فتذكر وما قيل ان اريد ان النفس فى النشأة الاولى

محتاجة الى المادة فى وجوده فذلك مم كيف ولو كانت كذلك لم يكن معدودة من المجردات
وان اريد انها محتاجة اليها فى تحصيل الكمالات فذلك غير مجدٍ فان الحكمة الطبيعية
انما يبحث عما يحتاج فى الوجود الى المادة ففيه نظر اما اولا فلان المجيب موجه وكلامه فى قوة
المنع فمنعه خارج عن القانون واما ثانيا فلان النفس محتاجة فى اول زمان الوجود
الى المادة كما مر مرارا وعدها من المجردات باعتبار بقائها بعد الفناء البدن
واما ثالثا فلانه لا منافاة بين احتياجها الى المادة فى اصل الوجود وكونها مجردة
اذ المعنى تجردها انها لا تحل فى المادة ولا يكون المادة داخلة فيها فافهم قوله
ويسمى بالالهى اى انما سمى المجموع الهيا لانتسابه الى بعض الموضوعات الذى هو اشرف
من الباقى قوله والفلسفة الاولى اى الفلسفة فى لغة اليونان التشبه بالبارى علما
وعملا كما صرح به صاحب المحاكمات ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا
لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى تقدمه رتبة ووجه كونه كليا
تجرده عن الاحتياج الى المادة التى هى منشأ الجزئية عند بعض ووجه كونه مابعد
الطبيعة وما قبلها ان لموضوع الالهى تقدما بالعلية والشرف على موضوع الطبيعى
وللالهى تأخرا باعتبار الادراك من الطبيعى لانا ندرك اولا متعلق الطبيعيات
فباعتبار التقدم سمى ما قبل الطبيعة وباعتبار التاخر ما بعد الطبيعة والمراد من
الطبيعة مجموع الجسم الطبيعى والصورة النوعية والاعراض لا الصورة النوعية

11

النوعية فقط صرح بذلك الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من الهيات الشفا
واعلم انا لم نجد فى الكتب المشهورة بعد الاستقراء والتتبع لتسمية المجموع علما كليا
والظاهر من كلام العلامة فى شرح الاشراق ان مباحث الامور العامة يطلق عليها هذين
الاسمين وكذا كلام المحقق الشريف فى حاشيته على الشرح المتقدم يدل على ان الفلسفة
الاولى مباحث الامور العامة حيث قال بعد تقسيم ما لا يفتقر الى المادة الى ما لا
يخالطها اصلا والى ما يخالطها لكن لا على وجه الافتقار وهذا الاخير يسمى بالفلسفة
الاولى وبالجملة لم نجد اطلاق العلم الكلى على المجموع فى غير هذا الكتاب واما الفلسفة الاولى
فقد اطلق عليه الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من الالهيات الشفا بعد تعيين الموضوع
حيث قال فهذا هو العلم المط فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول
الامور فى الوجود وهو العلة الاولى واول الامور فى العموم وهو الوجود والوحدة قوله
واما علم باحوال ما يفتقر اه اورد عليه انه يبحث فى الهيئة عن الاجرام العلوية والسفلية
على وجه مذكور فى كتب الهيئة ولا شك ان الجسم فى الوجودين يحتاج الى المادة فيلزم
ان يكون الهيئة داخلة فى الطبيعى وجوابه على ما لاح لنا بعد التتبع ان هذا التقسيم للقدماء
وموضوع الهيئة التى دونوها المعروفة بالهيئة البسيطة الكم ولا شك فى عدم احتياجه المعروفة
الى المادة فى التعقل وعبارة الشيخ فى الفصل الاول من منطق الشفا حيث قال القسم
الثانى هو الرياضى المحض ناظر الى هذا واما الهيئة المجسمة التى دونها المتاخرون

فموضوعها الجسم بالوجه المذكور في التذكرة والتحفة وهي هيئة المختلطة بالطبيعي وهذه صنعة
جديدة قررها المتاخرون والتقسيم انما هو على طبق ما جوزه القدماء فلا اشكال فان عن مائه
قلت كون الكم مطلق غير محتاج الى المادة في التعقل محل بحث كيف وقد صرح العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد بان التثليث والتربيع وغير ذلك من الاشكال لا يمكن تعقلها
بدون تعقل الجسم قلت المراد من المادة المادة المخصوصة بالنوع كما مر وذلك الاشكال
وان لم يوجد في الخارج الا في مادة مخصوصة فرضا لكن تعقلها لا يتوقف على تعقل المادة
المخصوصة صرح بذلك الشيخ في اول منطق الشفا وفي الالهيات ايضا تصريح بذلك
وليشهد به الفطرة السليمة لا يقال الجسم الطبيعي لا يحتاج في التعقل الى مواد مخصوصة
بالنوع وفي التحقق يحتاج اليها فيلزم ان يكون البحث عن احواله في الرياضي لا في الطبيعي
فلم يكن الطبيعي علما على حدة لانا نقول عدم الاحتياج اليها مم بل الظ الاحتياج كيف
وتعقل الجسم المطلق مجردا عن كونه فلكيا وعنصريا غير ممكن عادة فهو محتاج في التعقل
اي الادراك المطلق اليهما فافهم وتفصيل الكلام ان الكم المطلق الذي عدم موضوع الرياضي
غير محتاج في التعقل اي الادراك المطلق كما نقل عن الشيخ في الحاشية الى مادة مخصوصة
بالنوع لظهور انه يمكن ادراك الكم بدون المادة كما لا يخفى على المنصف وان كان كلام
العلامة التفتازاني صريحا في خلافه بخلاف موضوع الطبيعي وهو ظ وعلى ما ذهب اليه
العلامة التفتازاني نقول سلمنا الاحتياج في اصل الانتزاع والتعقل الى المادة المخصوصة

حيث قال التعقل ههنا بمعنى الادراك

[illegible]

12

المخصوصة لكن لا نم الاحتياج اليها في التعقل بعد الانتزاع اذ قد يتعقل بعد الانتزاع كما مطلق
من غير نظر الى مادة والمراد من الاحتياج في التعقل اليها الاحتياج اليها مطلقا سواء كان
قبل الانتزاع او بعده ولا شك ان تعقل كنه الجسم الطبيعي بدون مادة غير متصور وبدون
مادة مخصوصة متعذر عادة لالف النفس بتخييل الجسم العنصري او الفلكي **قوله** وهو العلم
الاوسط وسمي به لكونه اوسط باعتبار الاحتياج الى المادة من وجه والاستغناء عنها من وجه
آخر فهو واقع بين العلم الاعلى المستغني عن المادة ذهنا وخارجا والادنى المفتقر اليها ذهنا
وخارجا وسمي بالرياضي لان الحكماء كانوا يفتتحون به في التعليم وكان رياضة النفوس
اولا وبما ذكرنا ظهر وجه كونه تعليميا **قوله** وسمي بالطبيعي سمي به لانه يبحث فيه عن احوال الجسم
الطبيعي **قوله** وجعل بعضهم الخ هذا ناظر الى ان الامور العامة موضوعات في بابها فلو
جعل الامور العامة عبارة عن المشتقات اعني الواحد والكثير والواجب والممكن والكلي
والجزئي وغير ذلك كما هو ظ عبارة المص في عنوان اكثر الفصول في القسم الثاني الثالث يصدق
عليها انها موجودات عينية وان جعلت عبارة عن المبادي كما يدل عليه ظاهر قول الش
كالوحدة والكثرة فعلى هذا القائل ان يترك الاعيان في تعريف الحكمة لكن الشارح حملها
على المبادي حيث قال في الحاشية هذا انما يلائم ان يترك الاعيان في تعريف الحكمة انتهى
ولعل الباعث ظاهر التمثيلات فتدبر وما يقال من ان ههنا قسما ثالثا وهو ما يقارنها
قطعا بحيث لا يفارقها قط لكن لا يتوقف عليها باعتبار الوجود بل باعتبار آخر مثل

لاتحادها مع الموجود العيني في الخارج

الصورة فيمكن ان يجاب عنه بان هذا القسم لما لم يكن له تحقق الا في مبحث الصورة وهو قليل لم يجعل قسما علحدة بل ادخل تحت المقالة للمادة لا على وجه الافتقار قوله فمن فسر ما بخروج النفس كتب الشارح في الحاشية فيه مسامحة والمراد ما يخرج النفس انتهى وحاصله ان الخروج لا يحمل على الحكمة لظهور ان الحكمة ليست عين الخروج ففيه تسامح حيث ذكر الخروج واراد به ما به الخروج واعلم ان التعريف يصدق على الفهم بالمعنى المصدري لكونه شيئا يخرج به النفس الى كمالها الممكن فلو حمل الباء على السببية القريبة حتى يختص بالتصورات الحقة والتصديقات المطابقة يصير مآل المعنى الحكمة علم كذا وح لا يصدق على المركب من العلم والعمل لظهور ان المركب منهما ليس بعلم فلا يلزم دخول العمل فيها والجواب ان الباء اذا حمل على السببية القريبة يصير المعنى الحكمة علم وعمل كذا لا علم فقط اذ العلم سبب قريب للخروج الى الكمال من جانب العلم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واصل هذا الكلام ماخوذ من كلام المحقق الشريف قدس سره في حاشيته على شرح المقاصد حيث قال الحق دخول العمل في الحكمة فيكون مركبة من علم وعمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج الانسان الى كماله الممكن من جانب العلم والعمل انتهى وفيه بحث اذ كون الحق ذلك ممنوع والمشهور خروج العمل والشيخ في الشفاء صرح بخروجه وصاحب التعريف اعني صاحب المحاكمات صرح بذلك حيث قال والشيخ اخرج العمل وعرفها بانها كمال النفس الانسانية بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات والعمليات وما ذكر

قوله وما ذكر في البيان من فان كمال الانسان الخ غير تام كيف وقد صرح في حاشية شرح المطالع بان الكمال هو العمل المستفاد عن مشاهدة النظريات وبان الكمالات صور علمية الا ان يراد به الكمال الاعلى في جانب العمل وفي حاشية شرح المطالع في جانب العلم سلمنا ذلك لكن لا نم كون العمل جزءا لجواز ان يكون شرطا لحصول الكمال مع انه يتوجه عليه ما قيل من ان كلامه قدس سره في هذه الحاشية مناف لما يفهم من حاشية شرح المطالع من ان العمل ليس جزءا من الحكمة العملية حيث قال وثالثها ما يذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية يتوقف حصولها على ممارسة العمل واما نظرية لا يتوقف حصولها عليه وعلى هذا يكون الحكمة العملية خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة عمل ففهم من ذلك انها داخلة في النظري ولا شك في انه انما يصح دخولها فيه على تقدير ان لا يكون العمل جزءا منها انتهى كلام القائل ولك ان تقول ان مقصود السيد قدس سره خروج الحكمة العملية عن العملية بالمعنى المذكور فيكون داخلة في النظري بمعنى لا يتوقف حصولها على ممارسة العمل وصحة ذلك لا يقتضي عدم دخول العمل فيها كما لا يخفى قوله جعله من اقسام هو من فروع الالهي على تحقيق العلامة الشيرازي في شرح الاشراق حيث قال بعد الفراغ عن تعريف الحكمة باستكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان تكسبه بعملها ليصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وليستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية ثم بعد الفراغ عن التقسيم الى النظرية والعملية

الكمال

قائله الفاضل غياث الدين الجرآبادي

باقسامها هذه العبارة فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي فلابد ان ينسب الى واحد منها وعلى
هذا يكون المنطق من فروع العلم الالهي ومنهم من ادخله في اصل القسمة بهذا العلم اما ان يطلب
ليكون آلة لما عداه او لا والاول المنطق والثاني اما نظري او عملي انتهى قوله الا عن المعقولات
الثانية كما كتب الشارح في الحاشية هي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وقيل هي العوارض
المخصوصة بالوجود الذهني ويصدق تفسير الاول على الوجود والوجوب مثلا دون
التفسير الثاني انتهى فصدق التفسير الاول على الوجود والوجوب يحتمل ان يكون بناء
على ما تقرر من ان الوجود قائم بالمهية من حيث هي وزيادته في التصور وتفصيله مع ما فيه
في شرح التجريد وحواشيه والوجوب كيفية نسبة الوجود الى الماهية وعدم صدق
التفسير الثاني باعتبار ان حاصله ان المعقول الثاني هو العارض الذي للوجود الذهني
بخصوصه مدخل في عروضه للمهية والوجود على القول بالعروض عارض للماهية المعراة عن الوجود
والعدم مطلق كما تقرر واشتهر فلم يكن لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضه لها ولما كان
الوجوب كيفية نسبة الوجود اليها لم يكن لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضه لها ايضا قوله
وقد يقال ان هذا الكلام انما يستقيم اذا كانت الامور العامة مبادي الاشتقاق واما اذا
كانت عبارة عن المحمولات كما هو المذكور في حواشي شرح التجريد وتدل عليه عبارة المصنف
في اكثر عنوانات الفصول المعقودة لبيان الامور العامة حيث قال فصل في الكلي والجزئي فصل
في الواحد والكثير فصل في المتقدم والمتأخر فصل في القديم والحادث الى غير ذلك فلا

فلا يستقيم هذا الكلام اذ المفهوم المشتق لما كان محمولا على الموجود بحمل المواطاة كان موجودا بالخارج — اي خارجا
كما ان الكلي موجود بوجود الفرد كما هو المقرر عند القائلين بوجود الكلي الطبيعي الا ان — حقيقة
يختار نفي وجوده لكن كلام المحقق في اول الالهيات ناظر الى وجوده وما يقال من ان البحث
عن الموجودات العينية يقتضي كون الافراد موجودة لا كون المفهومات موجودة كيف ولو لم
يكن كذلك اشكل عليهم الحال في قوله الممكن موجود بوجود زائد لظهور ان مفهوم الممكن لا يكون موجودا
ففيه انه يشكل عليهم الحال لو التزم ان المحكوم عليه في قوله الممكن موجود بوجود زائد هو المفهوم لا الفرد
والظاهر ان يكون قضية مهملة على انا نقول كون مفهوم الممكن غير موجود في الخارج محل نظر فضلا — انه المفرد
عن ان يكون ظاهرا كيف وهو متحد مع الموجود الخارجي لصحة حمله عليه فيكون موجودا فيه كما هو رأي
القائلين بوجود الكلي الطبيعي قوله واجيب بان الامور العامة لا يخفى ما فيه اذ لو كانت محمولات
لا يناسب ذكرها في العنوان وايضا مناف للتقسيم الذي نقله الشارح بقوله وجعل بعضهم
لما ذكرنا من انه يقتضي كونها موضوعات في بابها كما يشير اليه الشارح في الحاشية وما يقال من ان هذا
الجواب غير حاسم لمادة الشبهة اذ من الامور العامة ما ليس حالا للاعيان كالعدم مثلا فيمكن دفعه
بان البحث عن العدم والامتناع استطرادي صرح به الشارح الجديد للتجريد على ما في بعض النسخ فالعدم
والامتناع ليسا من الامور العامة على ان كون العدم من احوال الاعيان محل بحث فتدبر ونقل — عدم
عن الشارح حاشية في هذا المقام وهي قوله انما نسب هذا الجواب الى الغير لانه مبني على تاويل عبارات
القوم ولانه لا يلايم ما ذكروا من ان مباحث الامور العامة داخلة في العلم الالهي انتهى وفيه

ان المناسب ان يقول انما صدر الجواب بصيغة المجهول لظهور ان الجواب ليس من الشارح بل
هو مذكور في حاشية شرح المطالع فنسبة هذا الجواب الى الغير لا تقتضي ذكر نكتة بل تصديره
بصيغة المجهول تقتضيه وقد يقال ان الامور العامة اذا اخذت على وجه العموم لا تكون
اعراضا ذاتية لما هو الموضوع في الحكمة الالهية فلا وجه لجعلها محمولات فان قيدت على وجه
يصير عرضا ذاتيا للموضوع لا حاجة الى جعلها من المحمولات اذ موضوع المسئلة يجوز ان يكون عرضا
ذاتيا لموضوع الفن كما حقق في موضعه وفيه ان هذا مصادم لتقسيم موضوع الحكمة الالهية
الى ما يقارنها لكن لا على وجه الافتقار كالامور العامة كما ان الجواب المذكور في الشرح مصادم
للتقسيم المزبور بزعم هذا القائل وقد جعل هذا القائل مصادمته التقسيم ايرادا على الجواب المذكور في
الشرح والانصاف ان جوابه مع ذلك اظهر من الجواب الذي ذكره الشارح واجاب
بعض الافاضل عن الايراد بالامور العامة بان الحكماء قد يطلقون الموجود العيني والخارجي ويريدون
به الشيء الذي منشأ انتزاعه موجود في الخارج فعلى هذا يكون العلم باحوال الامور العامة موجودة
بهذا المعنى وفيه بحث اما اولا فلما قيل ان الوجود المطلق من الامور العامة مع ان منشأ
انتزاعه ليس موجودا الا ذهنيا الا ان يقال مراد المجيب من قوله منشأه موجود في الخارج
انه قد يكون موجودا فيه لا انه لا يكون منشأ انتزاعه الا موجودا فتدبر وفيه ان اطلاق الموجود الخارجي
بهذا المعنى مستبعد جدا فكيف يحمل الوجود العيني الماخوذ في التعريف الحكمة عليه واما ثانيا
فلان المنطق على تقدير ذكر الاعيان يلزم ان يكون داخلا في الحكمة اذ يبحث فيه عن المعقول

الى ما لا يقارنها المادة اصلا م

هذا القائل م

من الالهي لان الامور العامة م

المعقول الثاني الذي منشأ انتزاعه قد يكون موجودا في الخارج مع ان المقرر المشهور عند الجمهور
ان المنطق خارج عنها بقيد الاعيان قوله وقيل اعرض له وقيل اعرض عن الحكمة العملية بالمرة
لقلة فائدتها في الاخرة وفيه نظر اما اولا فلانه جار في الطبيعي ايضا فلم يعرض عنها واما ثانيا
فلما قيل من ان الفائدة المطلوبة في الآخرة تعقل النفس كمالاتها الحاصلة لها ولا شك ان
هذه الفائدة المطلوبة في الاخرة يترتب على الحكمة العملية لحصول الكمالات الفاضلة والاخلاق
المرضية لصاحبها اذ النفس بعد المفارقة عن البدن يتعقل تلك الكمالات وتحصل لها اللذات
الروحانية وهذه هي الفائدة الاخروية عند الفلاسفة ويمكن الجواب بان مقصود القائل
الفائدة الاخروية عند الشارع والطبيعي مما يتوقف عليه كثير من المسائل الالهي فاندفع النظران
فتامل قوله لابتنائها لها اه اورد عليه ان الابتناء على الامور الموهومة لو كان علة
اشارة الى ان الفائدة المنظورة في الحكمة لا بد ان يكون عند الفلاسفة
للاعراض لوجب الاعراض عن الطبيعي ايضا ضرورة ابتناء تناهي الابعاد منه وابطال
الخلاء واثبات وجهة الميل وان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية وغير
ذلك على الامور الموهومة وهذا الايراد مدفوع اما اولا فلان الوجه ابتناء اكثر المسائل
لا كثير منها والاعراض عن الطبيعي انما يحسن على هذا التقدير لو كان اكثر مسائله مبنيا على الموهومات
وليس كذلك واما ثانيا فلما قال بعض الفضلاء من ان الوجه ابتناء اصل المسائل على الموهومات
يعني ان موضوعات مسائلها امور موهومة وهذا غير ط بل الا خلافه كما يظهر للمتتبع قوله
فلا بد ان يفرض له يعني لا بد ان يتعين في نفس الامر القطبان والدائرة العظيمة والدوائر

الملكات

جار في الطبيعي وفيه نظر
اذ كون موضوعات مسائل
الرياضي [illegible] في الاكثر
امورا موهومة غير [illegible]

الصغار ولا دلالة لهذا الكلام على كون القطبين والمنطقة والدوائر غير موجودات في نفس الامر
كما قيل وذلك ظاهر جدا وكلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في وجود الخط بواسطة الحركة حيث
قال الكرة ليس فيها خط بالفعل ولا يتعين منها محور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تكون
جسما ان يكون متحركا حتى ان يظهر فيه محور او خط اخر قوله وان اراد بها ما لا يكون الخ فيه قبيل
اراد هذا الشق وهذا الصحيح علة للاعراض اذ المهم البحث عن احوال الموجود الخارجي وفيه نظر
اذ الامور الموهومة وان لم يكن موجودات خارجية لكنها موجودات في نفس الامر ينضبط
بها احوال الموجودات الخارجية اعني الافلاك وما فيها وحركاتها والارض وما فيها من
دقائق الحكمة كما ذكره الشارح فلا اعراض عنهما من هذا الوجه والوجه في الاعراض ما افاده
الاستاد روح الله روحه في حواشيه على شرح حكمة العين من ان الاشتغال بالرياضي وممارسته
يورث ملكة التخيل المزاحم للتعقلات التي تحصل من ممارسة الطبيعي والالهي ولا شك ان ملكة
التعقل اشرف من ملكة التخيل قوله ومعنى كون الشيء الخ لما اخذ في تعريف الحكمة والبحث
المذكور الموجود في نفس الامر نبه ان يذكر معناه فقال بعد تغيير العبارة ما محصله انه ما يكون
وجوده متعلقا بتقدير مقدر واختراع مخترع ومثل له بمثال غير موجود في الخارج حتى يظهر فرق
بينه وبين الموجود في الخارج والملازمة المذكورة متحققة سواء وجد فارض ام لا وقدر التقدير
الذي في مقدم الشرطية المستحيل او لم يوجد مقدر وعلى تقدير الوجود سواء قدر تحققهما ام لا والحاصل
ان التقدير لا دخل له في تحقق الملازمة اذ لو كان له دخل فيه لم يتحقق الملازمة مع عدم المقدر

المقدر والتقدير لكنها متحققة بديهة فالفارض هو الذي يمكنه امكانا وقوعيا ادراك
الشيء واعتباره لا على الوجه الذي هو عليه فعلى ما حررناه اندفع ما اورد بعض المحشين على
حاشية السيد قدس سره على شرح المطالع من ان الفارض هو المدرك مطلقا واذا لم يوجد الفارض فلو كانت
الملازمة متحققة في نفس الامر يلزم ان يكون موجودة في الخارج او يلزم عدم انحصار مطلق الوجود فيهما
وايضا عدم المدرك المطلق محال ويجوز ان يستلزم محال اي محال فلا يجوز ان لا يتحقق الملازمة على تقدير
انتفاء المدرك المطلق ولو حمل الفارض على الذي يعتبر الشيء على الوجه الذي ليس هو عليه كما ينبئ عنه لفظ
الفارض لم يندفع عنه التخيل لكن يوجب القول بتحقق قولين سواء فرضها او لم يفرضها قطعا انتهى كلامه ووجه
الاندفاع ظاهر اذ المراد بالفارض ليس المدرك مطلقا بل ما ذكرناه ولزوم القول المذكور مم
اذ حاصله ان اعتبار المعتبر الذي يمكنه امكانا وقوعيا اعتبار الشيء لا على ما هو عليه مما لا دخل
له في تحقق الملازمة لتحققها مع عدم المعتبر المذكور ومع وجوده بدون ان يعتبر ما كما مر والحاصل
ان نسبة الاعتبار وعدمه الى ثبوت الملازمة على السوية وذلك التحقق في المبادي العالية
فانه لا يقع من المبادي العالية اعتبار الشيء لا على ما هو عليه فلا يمكن اعتبار المبادي العالية على
الوجه المذكور امكانا وقوعيا وان امكن امكانا ذاتيا فلو فرض عدم المعتبر المذكور لا يلزم
المستحيل الذي هو عدم المبادي قوله ومحصله الخ فيه نظر اذ قوله الحكمة نوع مفهوم من المفهومات
او معروض او حاصل في ذهننا قضية موجبة صادقة فيجب ان يكون محمولها ثابتا لموضوعها
او متحدا مع الموضوع في نفس الامر فيكون موضوعها متحققا في نفس الامر اذ ثبوت الشيء للشيء واتحاده

معه فى نفس الامر يستلزم تحقق المثبت له والمتحد معه فى نفس الامر بلا شبهة مع ان وجود الموضوع فى هذه
القضية متعلق بفرض الفارض واختراعه لظهور انه مع عدم ذلك لا تحقق له ويمكن الجواب بان الموضوع
فى تلك القضية مفهوم تصورى لما تقرر من ان المفهوم التصديقى لا يقع موضوعا قطعا وكل
مفهوم تصورى له تحقق فى الواقع لتحققه فى المبادى العالية فلا يكون تحققه متعلقا بفرض فارض
لكن يبقى الكلام فى المفهوم التصديقى الكاذب وسيجى تفصيله ان شاء الله عن قريب قوله مثلا
الملازمة الخ يعنى ان الملازمة المذكورة موجودة للطرفين فالوجود والتحقق ههنا هو الوجود
الرابطى الذى هو مصدر كان الناقص وذلك ان الحمل على الاعم من الوجود الرابطى والوجود
المحمولى الذى هو مصدر كان التام قوله ونفس الامر اعم من الخارج الخ الظاهر ان مراده
بيان النسبة بين الطرفين لا بين مفهوم الموجود فى نفس الامر ومفهوم الموجود فى الخارج
حيث لم يقل والموجود فى نفس الامر اعم من الموجود فى الخارج وايضا لو كان مراده بيان
النسبة بين المفهومين لم يبق لقوله فكل موجود الخ فائدة بل يكون تفسيرا لعموم الموجود فى نفس
الامر عن الموجود فى الخارج ولا حاجة اليه بخلاف ما اذا كان المراد بيان النسبة بين الطرفين
فانه تعليل لكون نفس الامر اعم من الخارج بان يكون الفاء للتعليل ويحتمل التفريع كما سيجى وما قيل
من ان مراده بيان النسبة بين المفهومين يدل عليه قوله فكل موجود الخ ولا يرد ما يتوهم
من ان شيئا قد يكون معدوما فى الخارج ولا يكون معدوما فى نفس الامر لوجوده فى الذهن
ونفس الامر كالذهنيات الحقيقية فيصدق الخارج بدون نفس الامر فى المادة المذكورة

المذكورة لان المعدوم فى الخارج ليس مما يصدق عليه الموجود فى الخارج على ان وجوده
فى الذهن لا ينافى كونه معدوما فى نفس الامر باعتبار عدمه الخارجى ففيه نظر اذ الدلالة
ثم الظهور ان قوله فكل موجود الخ تعليل او تفريع على اعمية نفس الامر من الخارج لا توضيح وتفسير
للسابق وحاصله على الاول ان نفس الامر اعم من الخارج لان كل موجود فى الخارج موجود فى
نفس الامر بلا عكس كلى وعلى الثانى ان نفس الامر اذا كان اعم من الخارج كان كل موجود فى الخارج
موجودا فى نفس الامر بدون العكس فمفهوم الموجود فى نفس الامر اعم من مفهوم الموجود فى الخارج
والايراد المتوهم فى غاية الوهن وهو ظاهر وسيجى عن قريب ما يؤيد ما ذكرنا ومن
الذهن من وجه الخ يعنى ان نفس الامر اعم من الذهن من وجه مادة الاجتماع الذهن من حيث
كونه ظرفا للذهنيات الحقيقية ونفترق عن الذهن فى الخارج لصدق نفس الامر عليه مع عدم
كونه ذهنيا ولما كان افتراق نفس الامر عن الذهن ظاهرا لم يتعرض له الشارح وبين ما فيه
خفاء وهو تحقق الذهن بدون نفس الامر ومادته اجتماعهما حيث قال لامكان ملاحظة الكواذب
وحاصله ان الذهن باعتبار كونه ظرفا للكواذب وهو الذهن البشرى لا يصدق عليه نفس
الامر فيتحقق الذهن بدون نفس الامر ويحتمل فى المبادى العالية فاتضحت النسبة المذكورة
بلا خفاء باعتبار وان صح اعمية نفس الامر وتحققها من الذهن اذ الخارج يصدق عليه نفس
الامر بدون الذهن والذهن نفس الامر اذا قطع النظر عن الاعتبار المذكور وعرضنا
توجيه ما ذكر ليندفع الايراد الاتى وقوله فيكون موجودا الخ تفريع الى بيان تحقق الذهن بدون

وقد يقال ان نفس الامر العقل الفعال فعلى هذا يكون الذهن اعم منه منه

نفس الامر لا تغير وتوضيح لما تقدم كانه يقول اذا لم يصدق نفس الامر على الذهن باعتبار
ظرفيته للكاذب فيصدق على الكاذب انه موجود في الذهن لا في نفس الامر وزوجية
الاربعة موجودة فيهما اشارة الى مادة اجتماع الذهن ونفس الامر لا تصريح بمادة اجتماع
الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر ولعله يشير بهذا التصريح مع التوزيع المذكور
الى ان الموجود في الذهن اعم من الموجود في نفس الامر حيث بين مادة اجتماعهما مع افتراق
الموجود في الذهن عن الموجود في نفس الامر ولم يتعرض لبيان افتراق الموجود في نفس الامر
عن الموجود في الذهن وهذا الذي ذكرناه وان كان فيه شائبة تكلف لكن يتضح به بيان
النسبة كمال الوضوح ويندفع به ما قيل من انه انما يصح النسبة المذكورة اذا كان المراد من الذهن
القوى السافلة ولم يكن جميع الحاء تصور الشيء وجوده في الذهن لكن دليل الوجود الذهني يدل
على ان للمعدوم الخارجي نحوا اخر من الوجود سواء كان في القوى السافلة والمبادي العالية
وعلى ان جميع انحاء تصور الشيء وجوده في الذهن وصرح سيد المحققين في حاشية شرح التجريد بان
المراد من الوجود في الذهن ما لا يكون مستتبعا للآثار الخارجية سواء كان موجودا في القوى
العالية او السافلة وعلى هذا لا يصح النسبة المذكورة اذ كل موجود في نفس الامر موجود في
الذهن بلا عكس كما انتهى ووجه الاندفاع بعد ملاحظة ما ذكرنا لا يخفى حيث بينا ان المقصود
بيان النسبة بين الطرفين بالعموم من وجه والنسبة بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر
هي العموم المطلق لكون الاول اعم من الثاني وهذا هو المؤيد الموعود فلا تغفل فان قلت

فان قلت اذا كان الذهن اعم من وجه من نفس الامر يكون الموجود فيه ايضا اعم من وجه
من الموجود فيها من الموجود فيه قلت ان اردت انه يفترق الموجود فيها باعتبار كونه
موجودا في الخارج عن الموجود في الذهن من حيث هو موجود في الخارج فنعم فلا يضرنا اذ
ما ذكرنا من النسبة بالعموم المطلق انما هو بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر
من غير اعتبار الحيثية والتقييد بها وان اردت افتراق الموجود فيها عن الموجود
فيه معرى عن التقييد فعدم لظهور ان كل ما هو موجود في الخارج موجود في نفس الامر والذهن
معا لما تقرر من ان وجود كل شيء له تحقق في الواقع في المبادي العالية واي حاصل ان اعمية
الذهن من نفس الامر من وجه باعتبار الحيثية لا ينافي اخصية الموجود في نفس الامر مطلقا
عن الموجود في الذهن لا باعتبار الحيثية فتامل كزوجية الخمسة الى ههنا اشكال قوي
يستصعب حله هو ان كل مفهوم سواء كان تصوريا او تصديقيا له تحقق في نفس الامر
اذ ما من مفهوم من المفهومات الا وثبت له شيء كالمفهومية او كونه في ذهن من الاذهان والقضية
الكاذبة يثبت له الكاذبية والمعلومية والشيئية الى غير ذلك من المفهومات في الواقع مع
انا نقول انها تصير محكوما عليها وبها وثبوت الشيء في الواقع للشيء مستلزم لثبوت
المثبت له فيه بديهة واتفاقا فيلزم ان يكون القضايا الكاذبة صادقة فيكون كاذبة
وصادقة معا ويلزم كذب القضايا الصادقة فيكون صادقة وكاذبة فلا يكون اجتماع
النقيضين محالا بل محال لا واقعا ويلزم ان يكون القضايا الخمسة زوجا فيكون فردا وزوجا

فلا يصح قول الشارح فيكون موجودا في الذهن لا في نفس الامر وقد تقرر هذا الوجه اخر هو ان
قول الشارح فيكون موجودا الخ ان كان كاذبا لا ينفعه وان كان صادقا يلزم ان يكون
الخمسة زوجا في نفس الامر لثبوت الموجود في الذهن لزوجية الخمسة والذي يخطر بالبال
في حل هذا الاشكال هو ان الموجود في نفس الامر لما كان عبارة عن الموجود في حد ذاته
من غير مدخلية فرض الفارض واختراع المخترع لنا ان نمنع كون المعلومية مثلا ثابتة للقضية
المذكورة مستندا بان القضية الكاذبة ما لم يكن متعلق التصديق والاذعان لم يكن قضية
ولا اذعان بالكواذب للمبادي العالية على ما هو المقرر المشهور بين الجمهور فثبوت
شيء من هذه الامور للقضية المزبورة منوط بحصولها في ذهن من الاذهان وحصولها
في ذهن على وجه الاذعان بدون الفرض والاختراع غير متصور لا اقول لا يمكن ان يصدق
احد بمضمون كاذب اذ الذهن السليم يصدق بمضمونه بل نقول ان تصديقه منوط
باختراعه وان لم يعلم انه اختراع وادراك شيء لا على ما هو عليه اذا عرفت هذا علمت
ان ثبوت شيء من الامور المذكورة لها من غير مدخلية الفرض والاختراع غير ممكن
فلا يكون المعلومية مثلا ثابتة لها في نفس الامر بالمعنى المذكور فلا يلزم شيء من المحذورات
نعم بعد تقدير القضية المذكورة واختراعها ثبت لها المعلومية وغيرها وهذا مما لا يورث
خللا وثبوت المفهومات التصورية مما لا كلام فيه هذا في القضية البديهية الكذب
واما فيما هو نظري الكذب فيختار انها متحققة في نفس الامر زعما كما في المسائل المتنافية فيه [illegible]

وثبوت الشيء للشيء يستلزم لثبوت المثبت له على وفق ثبوته له واقعا او زعما فاندفع الاشكال
ثم اقول مدار الاشكال على ثبوت المعلومية مثلا للقضية الكاذبة في نفس الامر وثبوتها لها
فيها باطل اذ لو كانت ثابتة لها فيها لكانت القضية المذكورة ثابتة من غير مدخلية اعتبار
المعتبر واختراعه اي ادراك المدرك لا على ما هو عليه بناء على ما ذكر من ان ثبوت شيء لشيء
مستلزم لثبوت المثبت له لكنها بدون اختراع المخترع غير ثابتة فثبوت المعلومية لها لا يكون
بدون الاختراع فلا يكون ثابتة للقضية المذكورة في الواقع الا ان يقال ان ثبوتها لها يحتاج
الى الاختراع بالواسطة لا بالذات وهذا لا ينافي الثبوت في نفس الامر انما المنافي مدخلية
الاختراع بالذات وفيه ما فيه اذ يلزم ح ثبوت الثابت في نفس الامر مع عدم ثبوت
المثبت له فيها وانه مح وجوابه ان ثبوت الثابت ايضا بمدخلية الاختراع بالاخرة فاللزوم
م وقد يجيب عن الاشكال المذكور بوجه اخر وهو انه انما دل على ان لزوجية الخمسة
تحققا ذهنيا في نفس الامر ولا يدل على كونها متحققة في نفس الامر بمعنى ان يكون الخمسة
في حد ذاتها بحيث يصح انتزاع مفهوم الزوج منها ومصداق الحكم به عليها ومتحدة معه في
الوجود الاصيل وصدق القضايا تابع لهذا النحو من التحقق في نفس الامر فاندفع الاشكال
لكن تعرف ان النسبة المذكورة لا يكون ح بين مطلق الموجود في نفس الامر وبين الموجود الذهني
بل بينه وبين نوع خاص من الوجود في نفس الامر والمتبادر من العبارة هو الاول
اقول فيه بحث لانه لما دل الدليل على ان للقضية المذكورة تحققا في نفس الامر

بالجهة التي وقعت موضوعاً لهذا القضية المتحققة في نفس الامر يصدق عليها انها بحيث
يصح انتزاع الزوجية منها ومصداق للحكم بالزوج عليها في الوجه الواقعي وان لم يكن
في الوجود الخارجي وصدق القضية انما هو بمطابقة نسبتها لما في نفس الامر لما هو
المقرر المشهور فتلك القضية وامثالها صادقة بلا شبهة فالاشكال بحاله
قيل اي في مباحث الاجسام الطبيعية اه اعلم ان الحق الحقيق بالتصديق ان موضوع
الحكمة الطبيعية الجسم الطبيعي من حيث هو ذو طبيعة وهي الصورة النوعية التي سيجيء
ذكرها يدل عليه الرجوع الى مسائلها فان المحمولات فيها تثبت للجسم من الحيثية المذكورة
لا من حيث انه يستعد للحركة والسكون كما ذكره الشارح لظهور ان الحر الطبيعي مثلا تثبت
للجسم الطبيعي ولا نظر في ثبوته له كونه مستعد الحركة والسكون بل المنظور فيه كونه ذا الطبيعة
وهكذا الحال في جميع الاحوال والمحمولات وقد صرح الشيخ في منطق الشفاء ان موضوع الطبيعي
الجسم من الحيثية المذكورة فمع هذا كان الاولى تفسير الطبيعيات باحوال الاجسام الطبيعية
ليكون اشارة الى الحيثية المعتبرة في الموضوع كما ذكره بعض الشارحين ولا شك
ان التفسير بمباحث الحكمة الطبيعية عار عن هذه الفائدة فالتفسير الاول اولى
فاقول لا نم اه هذا المنع انما يتوجه اذا قرر الكلام بطريق الدعوى كما قرره مع ان المناسب
منع قوله لان للجسم الطبيعي اه لا منع النتيجة وذلك ظاهر واما اذا قرر الكلام بوجه آخر
وهو ان يقال ما وجه اولوية ما ذكرت وحاصله طلب الدليل على تلك الدعوى فلا وجه

٢٥

فلا وجه للمنع اصلا مع انه تمكن اثبات المقدمة الممنوعة على تقريره بان يقال موضوع
الحكمة الطبيعية الجسم الطبيعي من حيث هو ذو طبيعة كما ذكرنا وفي لفظ الطبيعيات اشارة
الى تلك الحيثية فمباحث الحكمة الطبيعية هي بعينها مباحث الاجسام الطبيعية او يقال
ان الاضافة في مباحث الاجسام عهدية اشارة الى المباحث المقررة المعهودة المتعلقة
بالاجسام من الحيثية المقررة سواء كانت ما ذكره الشارح او غيره ثم ما ذكر في معرض السند
من ان موضوع الحكمة الطبيعية الجسم من حيث استعداد الحركة والسكون فاسد لا يصلح للسندية
كما عرفت وعدم دلالة لفظ الطبيعيات على تلك الحيثية الغير المعتبرة في الموضوع غير مضر
من حيث يستعد للحركة اه فان قلت قد تقرر ان الموضوع وقيوده مسلم الثبوت في العلم
واذا كان قيد الموضوع في الطبيعي استعداد الحركة يجب ان لا يكون محمول مسئلة منه مع ان
استعداد الحركة وقع محمولا في الفلكيات حيث ذكر فيها ان الفلك قابل للحركة المستديرة
والقابلية هي استعداد الحركة المستديرة قلت اولا ان قيد الموضوع ههنا ليس هو استعداد
الحركة المستديرة بل استعداد الحركة مطلق ولا شك انه لم يقع محمولا في المسئلة المذكورة
وفيه ما فيه وثانيا ان قيد الموضوع ليس استعداد الحركة فقط بل استعداد الحركة والسكون وما
وقع محمولا في المسئلة المذكورة هو قابلية الحركة فقط لا الحركة والسكون فتامل محمله الحي
انت خبير بان الحمل على ما يؤول اليه اذا كان متضمنا لفائدة يخلو عنها الحمل عليه كان الحمل على
ما يؤول اليه اولى من الحمل اليه كما لا يخفى على المنصف والفائدة ما ذكرنا فلا تغفل محمد

الطبيعيات الى فيه انه اذا احد الطبيعيات على ما ذكر لكان عاريا عن الفائدة المذكورة ولذلك
انها اهم من تطابق النظر فمحلها على ما ذكره القائل اولى وما قيل من ان المراد من المباحث الاحوال
ولا شك انه لا يبحث في هذا الفن عن احوال الحكمة الطبيعية بل يبحث فيه عن احوال الاجسام
الطبيعية فكلام القائل اولى ففيه ان اطلاق المباحث وارادة الاحوال مستبعد جدا اذ الظاهر
من المباحث المسائل ولو فسر الطبيعيات باحوال الاجسام الطبيعية لكان اولى من تفسيرها
بمباحث الاجسام الطبيعية كما ذكرنا الا ان تطابق النظر بحذ ذلك   وذكروا ان الجسم الجوهر اذا
وجدت في الخارج كان لا في موضوع والموضوع هو المحل المتقوم بنفسه وهذا التعريف بظاهره صادق
على الواجب تعالى مع انهم لا يطلقون الجوهر عليه تعالى فاما ان يراد بكلمة ما الممكن بناء على ما اشتهر من تقسيم
الممكن الى الجوهر والعرض فح لا يصدق على الله تعالى او يقال عدم الاطلاق انما هو لدفع توهم الامكان
حيث اشتهر اطلاق الجوهر على الممكن فقط والقول بان قوله اذا وجدت ناظر الى الحدوث فيخرج
الواجب يستلزم خروج المجردات القديمة بزعم الحكماء   في الجهات اي الطول والعرض والعمق
وهذا القيد اما لمزيد الايضاح حيث يتضح به حقيقة الجسم ويتم التعريف بدونه اذ الجوهر القابل للانقسام
ليس الا الجسم الطبيعي واما لاخراج الخط والسطح الجوهري بناء على القول بوجودهما وان لم يقل بوجودهما
الحكيم والحاصل ان العقل قبل ملاحظة الدليل يجوز وجودهما فقيد التعريف بقيد يخرجهما حتى
لا يحتاج في الاخراج الى مؤنة الاستدلال على بطلانه   اقول فيه نظر لان حاصل الاعتراض
ان المراد من الانقسام الانقسام الوهمي لا الفعلي كما يدل عليه دليل بطلان الجزء الذي لا يتجزى

ويجيء تفسيرهما فاما ان يراد بالقابل القابل بالذات اي بلا واسطة فلا يصدق هذا التعريف
على شيء لما صرحوا بان القابل بالذات للانقسام في الجهات منحصر في الجسم التعليمي وهو ليس بجوهر او يراد
بالقابل القابل بالواسطة او الاعم فلا يكون التعريف مانعا لصدقه على كل من الهيولى والصورة
والجواب عنه على ما يفهم من كلام صدر المدققين في حاشية شرح التجريد ان يختار الشق الاول
من الترديد ويمنع عدم صدق التعريف على شيء ويبين ان تصريح القول لا يقتضي عدم الصدق
وتوضيحه ان الانقسام المعتبر ههنا هو الانقسام الوهمي بمعنى فرض شيء دون شيء وكلام الشيخ في اوائل
الالهيات الشفاء يدل على ان الجسم قابل له بالذات ودليل بطلان الجزء بحسب الظاهر يقتضي ذلك وقبول
الهيولى لذلك الانقسام ممنوع واما الانقسام الذي يظهر به مساواة شيء لشيء في القدر او تفاوته عنه
فهو خاصة الجسم التعليمي ومراد القول بما ذكروا من ان القابل بالذات للانقسام منحصر في الجسم التعليمي ليس
الا هذا الانقسام وح يندفع النقض بلا اشتباه لكن يبقى الانتقاض بالصورة فافهم وقد اجيب
ايضا بوجوه منها اختيار الشق الثاني والتزام ان صدقه على الهيولى والصورة غير مضر وانما يكون
مضرا اذا كان التعريف للمتاخرين المعتبرين للمساواة بين المعرف والمعرف وليس كذلك
بل هو للقدماء المجوزين للتعريف بالاعم وفيه ما فيه ومنها ما قال بعض الشارحين وهو اختيار
الشق الثاني من الترديد وزيادة قيد المركب في التعريف بعد قوله جوهر وح لا يصدق التعريف
على الهيولى والصورة وفيه نظر اذ لا قرينة يدل عليه فلا مصير اليه وايضا قد تقرر عندهم ان المعرف
يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف والتركب ليس كذلك بل يحتاج الى الاستدلال كما لا يخفى ويقرب

منه ما قيل ان المراد ان الجسم جوهر قابل للانقسام جزؤه ومنها ما في بعض الشروح من انه يمكن اختيار
الشق الاول ومنع لزوم عدم صدق التعريف على شيء وما هو من خواص الكم هو الانقسام الوهمي
لا الفعلي كما يظهر بالرجوع الى مبحث الهيولى وهذا مع كونه غير حاسم لمادة الشبهة كما اعترف به حيث
يصدق على الهيولى محل بحث وهو في الحقيقة راجع الى ما سيجيء ومنها ما افاد الاستاد روح الله روحه
في رسالة الشوارق من ان هذا التعريف لبعض القدماء المنكر للهيولى المجوز للخرق والالتئام
في الافلاك واذا كان كذلك اندفع الايراد بوجهين الاول باختيار الشق الاخير التزام ان الجسم
ليس الا الصورة عنده فلا انتقاض بالصدق عليها واما الانتقاض بالهيولى فانما يتم على تقدير وجودها
ولعل من عرف الجسم بهذا التعريف منكر لوجودها فلا ايراد الثاني اما على القول بنفي الهيولى فبان
يراد من القسمة القسمة الفعلية اي الفكية او الاعم منها ومن الوهمية وح يندفع الانتقاض لظهور
ان الجوهر القابل للقسمة اي الفكية او الاعم ليس الا الصورة الجسمية ولا يبعد ان يقال بصدق التعريف
ح على الصورة النوعية على تقدير ارادة الاعم الا ان يقال الشاير للهيولى لا يقول بالصورة
النوعية الجوهرية وسيجيء تفصيل الكلام فيه او يقال على تقدير ارادة الاعم يمكن وان يراد منها القسمة
بالذات وكون الصورة النوعية قابلا لها بالذات ثم لا بد له من دليل واما على القول بثبوت الهيولى
فباختيار الشق الاول لكن بتخصيص القسمة بالفعلية الفكية ولما كان صاحب التعريف مجوز للخرق
والالتيام على الافلاك كانت هذه القسمة جارية في الاجسام كلها واذا اريد بالجهات بالذات
انطبق التعريف على الجسم اذ محصله ح ان الجسم جوهر قابل بالذات للانقسام الفكية في الجهات بالذات

بالذات فخرج المقدار بقيد الجوهر والصورة بقيد القبول بالذات والهيولى بقيد الجهات بالذات
وفيه نظر اذ القابل بالذات للقسمة الفعلية ليس الا الهيولى على القول بها وقد صرحوا بذلك فاذا خرجت
بقيد الجهات بالذات لم يصدق التعريف على شيء وما يقال في الجواب من ان الجوهر والعرض متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار فلا يلزم على تقدير ارادة شق الاول عدم صدق التعريف على شيء اذ محصله
ان الجسم جوهر قابل بالذات باعتبار من الاعتبارات لا باعتبار انه جوهر وهذا صادق على الجسم
ففيه نظر اما اولا فلانه لو كان الجوهر والعرض متحدان بالذات لكان شيء غير محتاج في الوجود الى الموضوع
ومحتاج اليه فيه وبطلانه ظاهر وقد اشار الى هذا الشيخ في التعاجيب قال اما سمع ان يعلى ان يكون
مهية توجد في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع انتهى والقول بان البياض
مثلا ليس له ذات اخرى سوى الجسم فهناك موجود واحد جسم باعتبار هيولى باعتبار صورة باعتبار
بياض باعتبار مخالف للجمهور وتشهد الفطرة بخلافه مع ان الايراد على التعريف بناء على مقرر القوم
واما ثانيا فلانه لا تحسم مادة الشبهة لصدقه على الصورة والهيولى اذ يصدق عليهما انهما قابلان
بالذات باعتبار على زعمه وكون المراد بالقابل ما لا يحتاج الى امر خارج لا يجديه اذ يصدق
على الصورة المتحدة مع الهيولى بزعمه انه قابل بالذات باعتبار من الاعتبارات الا
ان يلتزم انها جسم وهو مخالف للجمهور والاعتراض بناء على ما تقرر عندهم فافهم وقد صرحوا
بذلك نقل عن الشارح حاشية على هذا الموضع هي قوله فان قلت وقد صرحوا ايضا بان
القابل للانفصال هو الهيولى فكيف التوفيق بينهما قلت الانقسام يطلق على فرض شيء

دون شيء ويسمى وهميا وعلى الفصل والفلك ويسمى فعليا والاول خاصة الكم وعروضه
للجسم وباقي الاعراض بواسطة والثاني خاصة الهيولى بعد الكم بعد ما لقبوله والمراد ههنا الوهمي
اذ الفلك لا يقبل القسمة الفعلية عندهم والمقصود هناك هو الفعلي ولهذا خصوه
ببعض الاجسام كما سيجيء انتهى فان قلت اذا كان الانقسام الفعلي خاصة الهيولى يجب ان
يكون الفلك قابلا للخرق والالتيام لاشتماله على الهيولى فكيف يصح قوله الفلك قابلا فيكون
قابلا للخرق لا يقبل القسمة الفعلية قلنا كون الانقسام المذكور خاصة الهيولى وايضا لما كان
هيولى الفلك مخالفا بالنوع لهيولى العناصر فيجوز ان لا يقبل القسمة المذكورة لا يقتضي الا
ان يكون الهيولى قابلة له بالذات لا ان يكون كل هيولى قابلة له لجواز ان يكون خاصة غير شاملة
وايضا لجواز ان يكون هيولى الفلك اذا نظر الى ذاتها وقطع النظر عما هو خارج عنها قابلة له
لكن يكون عدم قبول الجسم الفلكي له بواسطة الصورة النوعية فتامل وفي قوله والاول خاصة
الكم نظر قد عرفت وجهه في الجواب الاول من الحاشية السابقة لان الاولى حاصله ان موضوع
الحكمة الطبيعية الجسم الطبيعي من الحيثية المذكورة وله احوال واعراض ذاتية وكذا الانواع الجسم
الطبيعي احوال الطبيعي واعراض ذاتية فناسب ان يبحث الاحوال العامة في فن والخاصة
بنوع الفلك في فن ثان والخاصة بنوع القصر في فن ثالث ولا غبار عليه ووجه الترتيب ان
الاحوال العامة مبادي لمعرفة الاحوال الخاصة واعرف عند العقول للعموم والموضوعات الفن
الثاني تقدم رتبة على موضوعات الفن الثالث بزعم الحكماء على ما بنوه في اثبات العقل وقد قيل

وقد قيل ان موضوع الفن الثاني اشرف من موضوع الفن الثالث في ابطال الجزء الذي
الاظهر ان يجعل ابطال الجزء الذي لا يتجزى مذكورا في هذا الفن لكونه مقدمة لمبحث الهيولى والصورة
التي هي من العلم الالهي وقد ذكر مباحثهما هنا لتحقق ماهية الجسم كما سيذكره الشارح لكن بعض
شيء هو انه من اي علم ولو جعل مسئلة من الفن يشكل امران الاول ان موضوع المسئلة يجب ان
يكون عين موضوع الفن او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما قرر والموضوع في هذا
الفصل ليس كذلك والثاني ان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات العينية والجزء الذي لا يتجزى
ليس كذلك وغاية التوجيه ان يقال المسئلة هي ان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسام لا الى نهاية
ولما كان الجزء الذي لا يتجزى على ما عرفه الشارح جوهرا ذا وضع لا يقبل القسمة اصلا والابطال
مستلزم للبطلان وهو مستلزم لقبول الانقسام لا الى نهاية وفي التعبير عن الجوهر الفرد بالجزء
الذي لا يتجزى اشارة الى الجسم كانه قوله في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في قوة ان الجسم الطبيعي
جوهر ذو وضع قابل للانقسام لا الى نهاية فهو مسئلة في هذا الفن ولما توقف عليها مبحث الهيولى
ذكرت هنا وهذا وان كان بعيدا عن العبارة لكن لا يخلو عن دقة وتحصيل القناع عن ارتكاب
التقديرات حيث قيل في التوجيه ان المسئلة ههنا هو ان الجسم غير مركب من اجزاء الذي لا يتجزى
فجعل قوله في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في قوة ابطال تركيب الجسم منه ثم احتيج الى تقييد المحمول
بالجوهر فذو الوضع ليصير مساويا للموضوع والعدم من ذلك ارجاع مدعى الفصلين
الى واحد حتى يصير المحمول مساويا للموضوع يجعل الدعوى الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا يتجزى

ومركب من الهيولى والصورة فتأمل لا قطعا ولا كسرا القطع هو انفصال الجسم الصلب
او اللين بعود شيء فيه والكسر هو انفصال الجسم بمصادمة قوية والقسمة الوهمية الخ كما
كان القطع والكسر معروفين بوجه ممتاز لم يتصد الشارح لبيان القطعية والكسرية وتصدى لبيان
الوهمية والفرضية لوقوع الاشتباه فيهما وعدم الامتياز بينهما بحسب الظاهر والشيخ في موضع
من الاشارات لم يفرق بينهما كما ذكره صاحب المحاكمات هذا واورد المحاكم ههنا سوالين
الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات اي ما لا يدرك بالحواس الخمس الظاهرة
لا الصور التي تقابلها كعداوة زيد وصداقة عمرو واجزاء الجسم ليست منها فلا يكون الوهم
مدركا لها فلا يكون قاسما وقد تقرر هذا بوجه اخر وهو ان القسمة من اثار المتخيلة المدركة
للصورة لا من اثار الوهم لكونه مدركا للمعاني الجزئية فلا يوجد قسمة وهمية واجاب بان المقسم
هو القسمة المتخيلة لكن المدرك لتلك القسمة هو الوهم فقسمة القسمة وهمية باعتبار الادراك القوة
وهذا الجواب ليس على ما ينبغي اذ مقصود السائل انه لا يوجد قسمة لها اختصاص بالوهم وحاصل
الجواب ان تسمية القسمة وهمية باعتبار ان الوهم مدرك لتلك القسمة التي هي من المعاني
وان كان القائم من الصور ولا يخفى ان مدرك القسمة في القطعية والكسرية ايضا الوهم
فلا يوجد قسمة لها اختصاص بالوهم الثاني ان الوهم ليس قاسما ولو فرض انه مدرك
لاجزاء الجسم بل القاسم هو المتخيلة ومحصل ما اجاب عنهما ان التحقيق ان المدرك والقاسم
والحاكم هو النفس لكنها لا تعمد في المحسوسات بدون مدخلية الوهم ولما لم يكن لغير الوهم

الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر
الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة هي ازل منهما مرتبة فصح في اسناد الادراك
والقاسمية الى الوهم الذي هو اعلى مرتبة من سائر القوى الحسية قلت المراد الحاصل
الجواب ان المراد من الفرض ههنا التجويز لا التقدير الذي في مقدم الشرطية وعدم كون
جوهر ذي وضع قابلا للقسمة التجويزية محل النزاع والذي لا يحتاج الى اقامة الدليل على بطلانه
هو عدم كونه قابلا للقسمة التقديرية وليس الكلام فيه والوضعية ما هو الخ لا دلالة
لهذا الكلام على ان المدرك بالفعل لا يكون الا كليا حتى يمنع ولعل من توهم ذلك
فاتى الفرضية التي هي مقابل للنوعية بالوهمية حيث كان مدركات الوهم جزئيا لا غير
ولا يخفى انه لم يلزم من قول الشارح ما هو بحسب الوهم انحصار مدركات الوهم في الجزئي بل هذا
معلوم من الخارج فتدبر لو فرضنا جزءا الخ فيه ان هذا الفرض يجوز ان يكون محالا لا تثبت
بطلانه في نفس الامر مع انه المدعى والجواب ان المقصود ههنا ابطال تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى وفي التعبير عن الجوهر الفرد بالجزء الذي لا يتجزى لعله ايماء الى هذا كما افيد
ولا شك ان الفرض على التقدير المذكور موافق لنفس الامر ويخطر لي وجه على ابطال تركب
الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وهو انه لو تركب منها لزم جواز دخول اجسام العالم كلها
في حيز جزء وهو باطل ضرورة بيان الملازمة ان تماس الاجزاء لا يمكن الا بطريق التداخل
والا لزم الانقسام فكل جزء تماس جزء يتداخل معه والتداخل موجب لعدم حصول

الحجم فلا يرد حجر الجميع على حجر واحد وهو المط ما نعام تلاقى الخ يعنى ان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التى لا يتجزى فيكون فيه ثلثة اجزاء متلاقية قطعا فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقى الطرفين بالفعل اولا وعلى هذا التقرير لا وجه لما يتوهم من توجه المنع على قوله كانت الاجزاء متداخلة مستندا بالجواز ان لا يكون مانعا ولا يتداخل الاجزاء ووجهه ظاهر جدا ولا حاجة الى ما تكلف ويقال معنى الترديد ان الوسط اما ان لا يكون بحيثية تحقق مع تحققها التلاقى او يكون ولا الى ما يقال من ان المراد امكان ان يكون الاجزاء متداخلة اذ لا يخفى ما فيهما من البعد مع انا نقول يتوجه على الاول ان الوسط اذا لم يكن بحيثية يتحقق معها تلاقى الطرفين لزوم الانقسام ممنوع لجواز ان لا يكون بتلك الحيثية ولا يتلاقى الطرفين فلا يتم قول المص فما به تلاقى الخ وذلك ظاهر ويتوجه على الثانى الاخيرانه ان اراد الامكان الذاتى منع كلية الكبرى لجواز ان يكون مستحيلا فى نفس الامر وان اراد الامكان الوقوعى بحسب نفس الامر فممنوع فتدبر وتداخل الجواهر الخ فيه نظر اما اولا فلان التداخل هو الملاقاة بالامر بحيث لا يزيد الحجم على ما يفهم من الاشارات وشرحه ولم يوجد فى مفهومه الاتحاد فى الحجم واما ثانيا فلان هذا التعريف لا يصدق على تداخل الاجزاء التى لا يتجزى على فرض الوجود لعدم كونها ذوى حجم واما ثالثا فلانه منقوض بتداخل الجسم والمكان بمعنى البعد المجرد لعدم كون المجرد متحيزا مع ان التعريف يقتضى كون كل من المتداخلين متحيزا فتدبر واما رابعا فلانه على هذا التفصيل يصير قول المص لكانت الاجزاء متداخلة ممنوعا

نيسر